Texto de apresentação

Frazier e Herskovits na Bahia, tantas décadas depois

Rogério Brittes W. Pires
Professor Adjunto - Departamento de Antropologia e Arqueologia da UFMG

Carlos Gomes de Castro
Doutor em Antropologia Social pelo PPGAS/Museu Nacional

Desenlaces de um complexo campo de pesquisa

Para os estudos afro-americanos ou por eles influenciados, poucas controvérsias são tão relevantes quanto a que foi travada entre o sociólogo E. Franklin Frazier e o antropólogo Melville J. Herskovits entre fins dos anos 1930 e início dos 40. E poucas páginas dessa disputa deixam tão explícitas as divergências – de enfoque, método, objetivos, conclusões – do que aquelas dos três artigos aqui traduzidos sobre a denominada "família negra" na Bahia, resultantes de duas pesquisas realizadas num curto período de tempo entre si – cerca de um ano –, com praticamente as mesmas pessoas e nos mesmos locais. Alguém teria cometido falhas metodológicas, como tentou sugerir Herskovits? Teria a empiria pesado menos do que deveria nas investigações, que buscariam, assim, apenas confirmar condições e formulações teóricas previamente determinadas? Ou os investigadores deram atenção a aspectos distintos em um mesmo universo empírico? Muitas outras questões poderiam ser postas, porém, qualquer que seja o ponto escolhido para entrar na controvérsia, o certo é que seu potencial didático é imenso, sendo um bom caminho para compreender os itinerários da formação de campos científicos nas ciências sociais e as querelas político-institucionais e pessoais neles envolvidas. Uma breve passagem por textos que mencionam ou analisam parte das trajetórias de ambos os autores revela a profusa circulação de pesquisadores entre universidades e museus, cartas, comentários pessoais, relatórios técnicos, notas e diários de campo, fotografias, gravações, convites institucionais, resultados de investigação publicados em revistas e livros e de interlocutores de pesquisa, tudo formando uma densa e complexa rede de relações e interações, por vezes, intensas e abertamente agressivas.[1]

Os artigos de Frazier e Herskovits guardam especial importância para o leitor brasileiro, e eles são apenas um dos fios que nos levam à controvérsia em torno da formação da "família negra" e seus desdobramentos em discussões sobre cultura, raça, racismo, gênero e desigualdade

[1]A respeito desses diferentes artefatos documentais, cf. os textos do seminário Diários do campo, publicados na revista *Anais da Biblioteca Nacional*, v. 119, 1999, cujo foco são os trabalhos de Arthur Ramos, que aparecem entrecortados por diferentes pesquisadores internacionais e brasileiros com os quais ele se vinculou ou afastou-se entre os anos 1930 e 1950. Sobre o caráter agressivo das relações entre antropólogos, cf. os debates em torno da recepção do trabalho de Landes por Arthur Ramos e pares norte-americanos (CORRÊA, 1999).

social. As viagens dos dois estudiosos ao Brasil ocorreram num período crucial da institucionalização das ciências sociais brasileiras, quando a antropologia e a sociologia ainda se encontravam em processo de estabilização, com a abertura dos primeiros centros de pesquisa universitária voltados especificamente para a área e formação de quadros de profissionais e estudantes. Nesse cenário, investigadores estrangeiros – sobretudo franceses e norte-americanos – tiveram um papel-chave na conformação local de agendas de pesquisa, modelos teórico-metodológicos e de ensino da disciplina, a partir de suas criações da tradição antropológica (CORRÊA, 1988; CUNHA, 1999; MAIO, 1999; PEIXOTO, 2001; ROMO, 2010; SANSONE, 2012). Era também o momento de rearranjos institucionais que levaram, passo a passo, à consolidação, em diversos espaços de produção de conhecimento espalhados pelas Américas e Caribe, mas especialmente nos Estados Unidos, de um campo de pesquisa concentrado nos grupos e pessoas de ascendência africana do Novo Mundo, como ainda diziam; tratava-se, em outras palavras, de um autodeclarado esforço de comparação científica das populações negras, categorizadas de forma essencialista em termos discursivos como "o negro brasileiro", "o negro baiano". Registre-se que, como tem sido bem documentado, a partir da década de 1930, conexões entre pesquisadores estadunidenses, cubanos, haitianos, brasileiros foram fundamentais para que se criasse, com distintas facetas e saliências, o terreno que ficou conhecido, na América do Norte, como estudos afro-americanos (SCOTT 1991, CORRÊA, 1999; CUNHA, 1999, 2004, 2020; PRICE & PRICE, 2003; SANSONE, 2012; YELVINGTON, 2007).

Considerando-se o caso brasileiro, os estudiosos estrangeiros tanto influenciaram o fazer acadêmico do país quanto tomaram parcela de sua população – indígenas e negros – como laboratório social para suas investidas de pesquisa. Peixoto (2001) demarca duas posições a esse respeito: de um lado, os franceses estavam interessados na realização de missões científicas e na atuação como docentes em universidades brasileiras (via para iniciar uma carreira universitária fora da França), sendo o exemplo dos anos 1930 da Universidade de São Paulo o mais emblemático; do outro, os norte-americanos, muitos deles direcionados para a Bahia, estabeleceram uma relação intelectual com o Brasil por meio de projetos sobre problemáticas sociais com financiamento de grandes fundações (*Rockefeller Foundation*, *National Research Council* e *Social Science Research Council*), o que favoreceu o treinamento de vários estudantes de doutorado e a presença, ainda que passageira, de pesquisadores bem-sucedidos no país.

O Brasil figurava, portanto, como um promissor local para exploração empírica e, claro, testes teóricos e metodológicos para os norte-americanos. Mais estritamente, à distância, suas características socioculturais foram observadas como um campo fértil para o estudo de questões raciais. Tal escolha não se baseou somente na percepção de que o Brasil era tido como o único

país de dimensão continental em que, semelhante aos Estados Unidos, as relações entre pessoas brancas e negras era compreendida como fundante da civilização local, mas também, e principalmente, na imaginação de que, agora em contraste com os mesmos Estados Unidos, o Brasil era um espaço de sociabilidade racial pacífica e positiva, afastando-se das violências raciais perpetradas contra negros em países onde operavam *apartheids* e segregacionismos explícitos e com legitimação jurídica. Diríamos que estavam em cena duas ideações de brasis: o Brasil-modelo-exemplar em matéria de relações raciais e o Brasil-terreno-privilegiado para estudos de relações raciais, ambos se retroalimentando. Atravessados por essas concepções, entre os anos 1930 e 1950, e com a intenção de investigar esse tema, a partir de suas diferentes reverberações, vieram ao país nomes como Donald Pierson, Ruth Landes, Lorenzo Dow Turner, Alfred Métraux, Roger Bastide, Charles Wagley, Marvin Harris, Harry William Hutchinson, além de, é claro, Franklin Frazier e Melville Herskovits.

Brasil e Estados Unidos serviram de contraponto um para o outro para pensar suas relações raciais. É importante destacar, como afirma Hellwig (1991), que, apesar do uso recorrente do Brasil como caso de sucesso, no sentido de fornecer a imagem possível de um futuro menos racista, a leitura estrangeira – em particular a de negros e negras estadunidenses – jamais se limitou a uma caracterização do país como paraíso racial idealizado. As ambiguidades da "cordialidade" nacional e as peculiaridades cínicas do racismo à brasileira foram, sim, acentuadas. Até mesmo Frazier, em contraposição à literatura antropológica da época, chegou a frisar em um texto de 1942 que havia no Brasil "certa dose de preconceito de cor", o que, de seu ponto de vista, se distinguia de "preconceito racial", que, associado à descendência biológica, foi por ele percebido como inexistente durante sua experiência de campo.[2] A afirmação da existência de "preconceito de cor" recebeu críticas diretas de Arthur Ramos em seu prefácio à tradução para o português do livro de Donald Pierson: "o Negro de cor mais escura parece ser o que emergiu mais recentemente da escravidão e por isso ocupa ainda os degraus mais baixos da vida econômica e social, sofrendo com mais intensidade o preconceito de classe. O 'preconceito de cor' [...] reduzir-se-ia assim, também, a um preconceito de classe" (RAMOS, 1945, p. 24).[3]

[2] Para uma leitura dos posicionamentos de Frazier acerca do tema do racismo, cf. HELLWIG (1991) e ROMO (2010).

[3] Tendo em vista a consideração de Arthur Ramos, é significativo lembrar que a Lei Afonso Arinos, de 1951 – a primeira legislação brasileira a reconhecer e punir o "preconceito de raça ou de cor" –, teve como principal incentivo para aprovação o preconceito sofrido por Katherine Dunham, dançarina negra norte-americana de renome internacional, para a qual foi negada estadia no Hotel Esplanada, em São Paulo, em 1950. Antes dela, em 1947, a antropóloga negra Ellen Irene Diggs passou por uma situação semelhante no Hotel Glória no Rio de Janeiro, onde, em 1949, Abdias do Nascimento e Georges Schuyler também sofreram as mesmas rejeições (NASCIMENTO, 1967; ANDREWS, 2017). Frazier, porém, parece ter sido bem recebido em Salvador (HELLWIG, 1991; SANSONE, 2012). De todo modo, HELLWIG (1991) aponta que ele ofereceu opiniões mais positivas sobre a situação brasileira na imprensa do que em seus trabalhos acadêmicos.

Talvez o Brasil-modelo-exemplar tenha alcançado seu auge no "Projeto Unesco" nos anos 1950, cujo objetivo era apresentar, por meio da elaboração de um número razoável de etnografias baseadas no padrão dos estudos de comunidade, um quadro comparativo das relações raciais no país, tendo como hipótese crucial a concepção idílica e sedutora da harmonia racial brasileira, a partir da qual seria ratificada a possibilidade de constituir relações menos violentas entre as raças. Todavia, o ápice foi também o ponto de inflexão. Se, há muito, o movimento negro e outras vozes já atacavam o famigerado mito da democracia racial, depois do impulso dado pelo projeto à institucionalização das ciências sociais no Brasil e à abordagem crítica da discussão sobre raça, passou a ser insustentável defendê-lo na esfera acadêmica sem que se gerassem problematizações – seja como *wishful thinking*, seja como meio de escamotear as formas tipicamente brasileiras de violência (GUERREIRO RAMOS, 1950, 1954; MAIO, 1999; PEREIRA & SANSONE, 2007).

Ao menos explicitamente, os textos de Frazier e Herskovits sobre a família afro-baiana são menos sobre o Brasil-modelo-exemplar que sobre o Brasil-terreno-privilegiado. O debate deles gira em torno do peso dos modos de vida tradicionalmente africanos nas instituições afro-brasileiras contemporâneas. A política racial e seus efeitos surgem nas entrelinhas.

Algo sobre os autores

É bem provável que o nome de Melville Herskovits (1895-1963) soe familiar para grande parte dos leitores. Diversos escritos dele foram traduzidos para o português: além dos ligados à questão do "negro no Novo Mundo" e aos dados que coletou no Brasil durante sua pesquisa de campo (HERSKOVITS, 1941, 1954, por exemplo), saíram em português textos mais gerais sobre teoria antropológica (HERSKOVITS, 1943, 1968). Seu conceito de aculturação (REDFIELD, LINTON & HERSKOVITS, 1936; HERSKOVITS, 1938; LEAL, 2011) tornou-se moeda corrente na antropologia brasileira (CORRÊA, 1988, p. 87) e suas propostas em antropologia econômica alcançaram certa influência (HERSKOVITS, 1940, 1952).

Sem dúvida, em dado momento do século passado, em razão de sua estabilização no campo e fortes alianças com figuras das ciências sociais brasileiras (Arthur Ramos sendo o personagem mais notório de seus intercâmbios), Herskovits ganhou o status de leitura obrigatória na formação universitária, havendo até mesmo a tradução de um manual antropológico de sua autoria com ampla circulação pelo país (HERSKOVITS, 1968). Hoje, suas ideias e metodologias já não gozam de tamanho prestígio, embora o capítulo de *Antropologia Cultural (Man and his Works)*

dedicado ao relativismo cultural ainda apareça eventualmente em ementas de disciplinas introdutórias de antropologia em cursos de graduação.

Herskovits é recordado, cada vez mais, como o teórico dos africanismos – elemento que já marcava a querela com Frazier. Com efeito, sua agenda de pesquisa girava ao redor da busca de demonstrações que evidenciassem a importância da herança positiva legada pelo passado africano às populações negras no Novo Mundo. Comparações amparadas em descrições etnográficas davam base metodológica ao empreendimento: a observação empírica de traços culturais no Novo Mundo permitiria medir o grau de africanismo presente em diferentes instituições – desde parentesco e religião a folclore e técnicas corporais. Com esse intuito, Herskovits fez pesquisas nos Estados Unidos, no Suriname, no Haiti, em Trinidad, no Benin e no Brasil.[4] O parentesco, em si, não era central em sua abordagem – era mais uma dimensão a partir da qual podiam ser verificadas sobrevivências africanas nas Américas. De modo mais específico, o autor propunha que era possível encontrar traços de "sobrevivências" culturais dos sistemas de linhagens, clãs e *sibs* africanos em aspectos associados à pertinência da família estendida, à centralidade das mulheres nesse tipo de organização familiar e à prevalência de uniões informais entre afro-americanos.

Aluno de doutorado de Franz Boas, trabalhando na fase mais popular da antropologia norte-americana com o grande público, Herskovits ocupou posições político-institucionais bastante reconhecidas. Ele fundou, em 1938, o Departamento de Antropologia da *Northwestern University* e, em 1948, nessa mesma universidade, criou o primeiro programa interdisciplinar em estudos africanos. Ocupou o cargo de editor da *American Anthropologist* entre 1948 e 1952. Foi presidente da *African Studies Association*. Ao lado disso, foi ponte para pesquisadores em vários pontos do Atlântico, enviando estudantes para diferentes localidades das Américas e África e facilitando alguns intercâmbios e a inserção de brasileiros em pós-graduações norte-americanas.[5] O antropólogo branco, filho de imigrantes judeus da Europa, alcançou, igualmente, um lugar ímpar com parte da intelectualidade negra estadunidense. Versões mais grandiloquentes, mesmo quando críticas, chegam a colocá-lo como uma espécie de pai fundador dos estudos afro-americanos. Em particular para perspectiva afrocêntrica, Herskovits é considerado nome

---

[4] Cf. PRICE & PRICE (2003) para uma crítica das limitações metodológicas dos trabalhos de Herskovits. Como os autores destacam, boa parte de suas pesquisas limitavam-se a poucos meses (ou mesmo algumas semanas), dependiam de intérpretes, indo na contramão dos modelos de investigação antropológica boasiana em voga – aspectos observados em seus estudos na Bahia

[5] O diálogo epistolar entre Herskovits e Arthur Ramos é bem documentado (cf. CORRÊA, 1999). O americano orientou três antropólogos brasileiros: Octávio da Costa Eduardo, René Ribeiro e Ruy Coelho. Para um levantamento detalhado dos "feitos" de Herskovits no campo dos intercâmbios institucionais e científicos, cf. YELVINGTON (2007). Esse autor chega a mencionar as estratégias de defesa de Herskovits para "patrulhar as fronteiras" de seu campo de estudo, de modo a retirar do caminho os pesquisadores que não assumiam seus pontos de vista teóricos e metodológicos (YELVINGTON, 2007, p. 159-160).

fundamental (ASANTE, 1998; SEFA DEI, 1994).[6] Assinale-se que Herskovits não foi indicado para participar do mencionado "Projeto Unesco". De toda maneira, Yelvington (2007) mostra que documentos da época revelam que ele exerceu influências diretas e indiretas nos encaminhamentos da investigação, sendo muitas vezes consultado sobre tópicos que envolviam a temática racial (p. 162).

Talvez o opróbrio amargado por Edward Franklin Frazier (1894-1962) na academia brasileira seja um dos efeitos da popularidade de Herskovits. Até onde temos conhecimento, as duas traduções do autor aqui propostas são as primeiras em língua portuguesa no Brasil. Um descompasso gigantesco em relação ao cenário das produções traduzidas de Herskovits. Mas isso não quer dizer que Frazier tenha construído uma carreira de insucesso. Muito pelo contrário. Ele foi membro da Escola de Chicago, produzindo uma sociologia urbana pautada em métodos qualitativos. Tal como Robert Park, do qual era aluno, Frazier defendia a ideia de desintegração de padrões africanos de cultura entre populações afro-americanas. Contudo, afastava-se da concepção racialista de Park, firmada numa acepção de "temperamento inato" para analisar o problema do "assimilacionismo" dos negros no processo de "adaptação interétnica" na sociedade americana (ECKARD, 2014; MARCUSSI, 2011). Adiante, voltamos a esse ponto.

Nos Estados Unidos, onde a recepção de sua obra passou por diferentes momentos de aceitação e crítica, Frazier hoje ocupa um posto ambíguo entre o cânone de intelectuais afro-estadunidenses. Institucionalmente, tem um pé firme em tal cânone, centrado nas universidades da chamada *Black Ivy League* – lecionou em *Tuskegee*, *Atlanta Fisk* e *Howard*, além de ter sido o primeiro presidente negro da *American Sociological Association* (DAVIS, 1962). Em meados do século XX, era uma das principais referências acadêmicas sobre raça, inclusive atuou como um dos redatores do relatório Unesco sobre relações raciais no Brasil – relatório que antecedeu o projeto de pesquisa dessa instituição no país (CORRÊA, 1999; MAIO, 1999).

Após sua morte, o legado de Frazier acabou sendo muito criticado. Apenas mais recentemente voltou a ser revisto e repensado em outros termos (ECKARD, 2014; THOMPSON, 1982). A família afro-americana era o principal interesse de estudo de Frazier. Depois de investigação empírica nos territórios negros de Chicago (1932), expandiu suas conclusões para os Estados Unidos como um todo (1939). A vinda ao Brasil indica um desejo de ampliação ainda maior de suas teorias. Como indicam alguns autores (HELLWIG, 1991; HIGMAN, 1979), ele chegou a visitar a Jamaica e o Haiti, mas parece não ter publicado nada sobre os dois países. De maneira geral, a posição teórico-política de Frazier fincava-se na

[6] O documentário *Herskovits at the Heart of Blackness*, de 2009, sob direção de Llwellyn M. Smith, diz muito sobre a continuada e paradoxal influência de Herskovits no meio acadêmico e nos movimentos raciais, por exemplo, o uso político de *The Myth of the Negro Past* por membros do Partido dos Panteras Negras.

oposição à ideia da inadaptabilidade da população negra norte-americana aos costumes estadunidenses dominantes. Ainda era corrente, na época, compreensões de que, por fatores raciais ou socioculturais, os negros seriam incapazes de compartilhar valores com a maioria branca, o que sustentava argumentos eugenistas e segregacionistas. Para Frazier, a diferença entre negros e brancos no que tange aos padrões familiares – o absenteísmo masculino e a informalidade das uniões sendo comportamentos icônicos de tal diferença – não teria origem em tradições africanas ou em comportamentos geneticamente determinados. A diferença seria explicada pela herança da escravidão e pela posição de debilidade econômica imposta aos afro-americanos depois da emancipação. Assim, ao defender a possibilidade de adaptação, Frazier denuncia a violência cultural promovida pela escravidão e pela desigualdade econômica.

Se o impacto de Herskovits no Brasil foi maior que o de Frazier, quando a situação é observada do Caribe, veem-se sinais de uma inversão: lá as temáticas do parentesco e da família negra granjearam mais atenção, tornando-se um dos debates clássicos das ciências sociais feitas por caribenhos e caribeanistas. Parcela disso advém da maior influência do estrutural-funcionalismo britânico na região, algo que legou um pendor sociologizante para a antropologia aí produzida, e isso pode ser uma via para entender a prevalência de abordagens com tons mais frazierianos. Nomes importantes das ciências sociais jamaicanas seguiram o modelo explicativo de Frazier (HENRIQUES, 1949) ou ao menos sua problemática (CLARKE, 1957). Realmente, teorias posteriores sobre a família afro-caribenha tiveram de se haver, em alguma medida, com o legado das ideias de Frazier (SMITH, 1963; PRICE, 1971).

Na Bahia, com Frazier e Herskovits

Os textos de Frazier e Herskovits não deixam dúvida de que ambos (para não falar de outros pesquisadores do período) circularam pelas mesmas vizinhanças e tiveram entre seus interlocutores figuras como Martiniano Eliseu do Bonfim[7] e Mãe Menininha do Gantois (CUNHA, 2005). Mais um exemplo, entre outros, em que o universo relativamente pequeno (mas de enorme significado) em torno das grandes e famosas casas de candomblé de Salvador é tomado como representativo do universo afro-baiano ou, ainda mais amplamente, afro-brasileiro. Mas deixemos essa problematização de lado, pois há um outro elemento um tanto mais complicado: a completa discrepância analítica. Se conversaram mais ou menos com as mesmas pessoas, deveriam ter chegado pelo menos a alguns consensos – a não ser que, como sinaliza

[7] Foi Jorge Amado, por ocasião do 2º Congresso Afro-brasileiro, em 1937, quem refere-se a Martiniano como "a mais nobre e impressionante figura da raça negra no Brasil de hoje".

Agier (2002), os autores tenham vindo à Bahia com o fim de corroborar posicionamentos prévios já bem definidos, sem deixar que suas hipóteses fossem afetadas pelo campo. O vício no olhar talvez não tenha permitido que nenhum deles se abrisse, de fato, às complexidades do que era observado e experimentado nos terreiros e lares.

O leitor verá por si mesmo os embates travados pelos dois estudiosos. Apesar disso, elencamos dois deles como ilustração. Quando Herskovits diz ter identificado uma das entrevistadas de Frazier, e este o nega, observamos uma clara disputa por autoridade etnográfica. Isso também vale para as polêmicas tangenciais acerca da tradução de termos como "mãe de santo" ou sobre a diferença entre "amasiado" e "viver maritalmente". Pode até parecer picuinhas entre opositores incapazes de ceder um palmo para o adversário. No entanto, a cena de discordância de noções e traduções põe em relevo a celeuma da formação e domínio do campo de conhecimento. Assim, para justificar suas traduções para o inglês, Frazier aciona, por exemplo, Ruth Landes, que a ele se aliava nas disputas. Além disso, por dominar o português – o que não era o caso de Herskovits –, aproxima suas escolhas para o inglês ao uso corrente das palavras pelas próprias pessoas.

Por seu turno, como ataque à questão do "amasiado" *versus* "viver maritalmente", para sustentar seu argumento, Herskovits traduz para o inglês um texto de René Ribeiro (1945), publicado na mesma *American Sociological Review* em que saiu o debate original anos antes. Num texto ancorado em pesquisas quantitativas levadas a cabo em Recife, o antropólogo pernambucano observa o problema de um modo menos maniqueísta: para ele, ao menos no local estudado, a população não traçava distinções claras entre os dois termos – independente de classe social e raça. Não nos parece, entretanto, que Ribeiro simplesmente se posicionou ao lado de Herskovits, seu futuro orientador (como leu MOTTA, 1993, p. 235). Ao afirmar o "caráter institucional do amaziamento" [*sic*], Ribeiro discorda de Frazier, mas não chega a advogar uma explicação via africanismos, apenas afirma que "não repugna relacionar a difusão da relação de amaziado à possível influência dos modos de vida africanos" (p. 50-1) e que uma enormidade de outros fatores deveriam ser levados em consideração. Se classe não explica esses padrões de relacionamento, tampouco raça e herança africana bastariam; na verdade, seria preciso levar em conta a ocupação, a posição de crianças de outros casamentos, a ausência da possibilidade de divórcio legal e, sobretudo, a história colonial brasileira. O artigo de René Ribeiro – ainda sem tradução para o português – demonstra a possibilidade de uma leitura matizada do debate Frazier-Herskovits.

Mas a releitura dos artigos oito décadas depois não se esgota nessas disputas, digamos, jocosas de terminologias. Excetuando-se a "Tréplica", que é uma reafirmação de

posicionamentos assumidos, os textos trazem, cada um a seu modo, dados relativamente escassos sobre parcela da vida soteropolitana dos anos 1940, de modo que as implicações atuais desse debate dizem mais respeito ao conteúdo teórico-político e discursivo do que aos aspectos empíricos. Visto à longa distância espaço-temporal, algo já se desenha ultrapassado nos dois argumentos. Em suas versões caricaturais, temos ou bem uma degradação da cultura, deixando os africanos sem passado, ou bem uma incrível repetição do sistema africano de *sibs* na metrópole baiana. Se lidos como determinismos, tanto perda cultural quanto africanismos são explicações insatisfatórias para o desenvolvimento histórico da família afro-baiana. Logo, não faz sentido decidir, hoje, quem estava certo a partir de construções que já foram superadas, nem decretar o fracasso da polêmica como um todo – como fez Agier (2002). O que continua sendo instigante é observar as motivações e os efeitos dos argumentos, bem como sua construção como opostos. Os tropos balanceados pela África (Herskovits) e escravidão (Frazier) para visualizar e descrever a "cultura" ou os "processos sociais" das "famílias negras" não precisam ser, afinal, entendidos como alternativas exclusivas (ou uma coisa ou outra) para a explicação de universos afro-americanos.

É enriquecedor reavaliar a posição de Frazier, pois, numa primeira leitura, é fácil pensar que Herskovits teria simplesmente vencido a disputa. Como vimos, tal leitura seria enviesada pela história da recepção desigual dos autores em questão na academia brasileira do século XX. Porém, não deixa de ser fato que a perspectiva defendida por Frazier – da perda cultural, em última instância – teve apelo decrescente à medida que a afirmação política dos feitos culturais afro-americanos foi reforçada com os novos movimentos negros dos anos 1960 em diante. No país natal de Frazier, louvar o jazz, o hip hop, o *black power*, os *black panthers*, os cabelos afro e a renascença do Harlem é louvar, simultaneamente, a africanidade e o caráter de resistência inerentes a essas manifestações culturais. Para ficar com apenas uma, mas relevante, crítica, Angela Davis (2016, p. 31) destaca que Frazier "descreve de modo dramático o terrível impacto da escravidão sobre o povo negro, mas subestima a capacidade dessas pessoas de resistir à influência da escravidão na vida social que criaram para si. Frazier também interpretou mal o espírito de independência e de autossuficiência que as mulheres negras desenvolveram por necessidade".

Voltando às traduções, em certos momentos, como num pano de fundo, a construção argumentativa de Herskovits pinta Frazier como alguém que tinha vergonha da África – como alguém assimilado –, por isso aceitava a tese da ruptura. Na "Tréplica", Frazier se esquiva atrás da neutralidade científica, mas isso não encerra a questão. Como observou Bastide (1967, p. 7), "sociólogos negros, como Frazier, compreenderam muito bem o perigo da teoria de Herskovits

para a causa de seu povo e reagiram violentamente". O perigo seria exotizar o comportamento negro e, assim, tratá-lo como incompatível com um modo de vida moderno, urbano.

A preocupação de Frazier, inserindo-se na tradição de Booker T. Washington, era com as possibilidades de ascensão social para os negros. Sua posição de caráter pragmaticamente político pode ser mais bem apreciada em outros artigos que escreveu sobre o Brasil, nos quais compara as relações raciais nas Américas do Norte e Sul. Como indicado, a visita de Frazier aconteceu num momento em que a visão positiva da "democracia racial" começava a ser reavaliada e as nuances do racismo à brasileira vinham sendo visualizadas não apenas pelo olhar estrangeiro, mas também por um movimento negro em crescente organização. Frazier apresenta, por exemplo, questões levantadas pela Frente Negra Brasileira (1942, p. 294; 1944, p. 268) e seu artigo publicado no periódico *Phylon* suscita a reação de outro ativista, Manoel Pasao, presidente da União Nacional de Homens de Cor[8], que, num apelo aos "irmãos ao norte", frisa a desigualdade racial brasileira: "Completamente negligenciado, desunido, abandonado pelas autoridades públicas, sem instrução, debilitado pelo flagelo da sífilis, do álcool e das danças degradantes, sem uma forte organização familiar fundada em bases sólidas, o negro está degenerando-se" (Pasao 1942: 286).

É notória a sintonia entre a percepção de um ramo do ativismo negro brasileiro e a argumentação do sociólogo, que demonstra a ligação causal entre modo de vida e classe social. Frazier, pode-se dizer, não nega a possibilidade de retenções africanas de modo geral, discorda da manutenção dos africanismos na organização familiar, não vendo diferenças com relação a populações de outras cores (1942, p. 290; 1944, p. 261). O "amasiado" ou "viver maritalmente" seria efetivamente menos comum entre os brancos pobres do que entre os negros? A ideia de sobrevivência africana nesse aspecto figura, hoje, como algo pouco provável, sobretudo se são enfocadas as mudanças no comportamento parental e conjugal pós-revolução sexual. Mesmo as elites atuais dependem cada vez menos de casamento formal, e a família negra da década de 1930, vista então como anômica, apresenta-se agora mais pós-moderna do que pré-colonial. No quesito casamento formalizado jurídica e religiosamente, talvez a família afro-americana estivesse na vanguarda de uma mudança que se tornou global. Mudança que depende menos da retenção de tradições africanas e mais do abandono de tradições europeias (e eurocêntricas).

Que não sejamos acusados de querer fazer uma simples inversão do quadro e postular Frazier como vencedor. A posição de Herskovits também abre caminho para produtivas apreciações políticas de valorização da africanidade, apontando para uma perspectiva mais

[8]É possível que "Pasao" seja de fato "Paixão" ou "Passos". Não conseguimos informação sobre o autor, nem tampouco descobrir se a associação que presidia, com endereço em São Paulo, tem ligação com a União dos Homens de Cor (UHC) fundada em Porto Alegre em 1943.

pluralista, na qual diferenças culturais são valorizadas na construção de uma modernidade menos eurocentrada. Havia também um ativismo ao qual o antropólogo americano se alinhava, a saber, aquele que ganhava força por meio de sujeitos como Martiniano Eliseu do Bonfim e que veio a se fortalecer com movimentos de reafricanização antissincrética dos candomblés, quase meio século depois. Talvez Herskovits tenha sido mais fiel a seus interlocutores privilegiados – em especial o povo de santo baiano – ao dar mais peso à África. Todavia, o fato é que ele chegou a conclusões muito similares quando estudou populações que não enfatizam a herança africana da mesma maneira – no Suriname, por exemplo (HERSKOVITS & HERSKOVITS, 1971). A teoria herskovitisiana achata, assim, a multiplicidade de narrativas e passados. Já a teoria frazieriana realiza uma operação muito próxima, privilegiando, porém, outras imagens.

Não se trata, pois, de tomar um dos lados. Trata-se de aprender que as posições de Frazier e de Herskovits reverberam não apenas agendas de pesquisa, mas também formas de observar o passado e, a partir dele, vislumbrar futuros. Como nos lembra David Scott (1991), não cabe ao cientista legitimar sua própria voz enquanto quem decide sobre o "verdadeiro" peso dos tropos África e escravidão na conformação das culturas afro-americanas (específicas ou como um todo). Tampouco cabe definir de antemão, acrescentaríamos, se elas devem ser (ou não) alternativas que se opõem. A tarefa do antropólogo é, antes, entender como essas e outras figuras pertencem a cada universo empírico conceitual e de que modo são nele articuladas.

Referências bibliográficas

AGIER, Michel. "Frazier, Herskovits et la famille noire à Bahia: histoire d'un enquête ratée", **Cahiers du Brésil Contemporain**, 2002, 49/50, p. 39-48.

ANDREWS, George Reid. "Visões afro-americanas sobre o Brasil, 1900-2000", **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 48, n. 2, 2017, p. 20-52.

ASANTE, Molefi Kete. **The afrocentric idea**. Philadelphia: Temple University Press, 1998.

BASTIDE, Roger. **As Américas negras**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967 [1974].

CLARKE, Edith. **My mother who fathered me**. George Allen. London: George Allen, 1957 [1999].

CORRÊA, Mariza. "Cartas marcadas: Arthur Ramos e o campo das relações raciais no final dos anos 1930", **Anais da Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, v. 119, 1999, p. 35-58.

CUNHA, Olivia Gomes da. "Minha adorável lavadeira: uma etnografia mínima em torno do Edifício Tupi", **Anais da Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, v. 119, 1999, p. 59-108.

_____. “Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo”, **Mana**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, 2004, p. 287-322.

_____. “Do ponto de vista de quem? Diálogos, olhares e etnografias dos/nos arquivos”, **Estudos históricos**, 2005, 36, p. 7-32.

_____. **The things of others:** Ethnographies, histories, and other artefacts. Leiden & Boston, Brill, 2020.

DAVIS, Angela. 2016 [1981] “O legado da escravidão: parâmetros para uma nova condição da mulher”, In _____. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 1962 [1962], pp. 23-48.

ECKARD, Frank. 2014. “‘Chicago’ no Brasil: a importância da redescoberta da cidade e da ‘raça’”, **Revista do instituto de Estudos Brasileiros**, 58, p. 79-103.

FRAZIER, E. Franklin. **The Negro family in Chicago**. Chicago: University of Chicago Press, 1932.

_____. **The Negro family in the United States**. Chicago: University of Chicago Press,

1939.

_____. “Some aspects of race relations in Brazil”, **Phylon**, 1942, Vol. 3, No. 3 (3rd Qtr., 1942), p. 249, 287-295

GUERREIRO RAMOS, Alberto. “A Unesco e as relações de raça”, in Abdias do Nascimento (org.). **O negro revoltado**, 2a edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1950 [1982], p. 236-43.

HERSKOVITS, Melville. **Acculturation: the study of cultural contact.** New York, J. J. Augustin Publisher, 1938.

_____. “O Negro do Novo Mundo como um tema para pesquisa científica”. **Revista do Brasil**, 1941, 4, p. 42-58.

_____. “Problema e método em anthropologia cultural”. **Sociologia** (São Paulo), 1943, 5:97-115

_____. **The economic life of primitive people**. New York: Alfred Knopf, 1940.

_____. **Economic Anthropology:** a study in comparative economics. New York: Alfred Knopf, 1952.

_____. “O problema do Negro na Sociologia Brasileira”, **Cadernos de Nosso Tempo**, 1954, 2 (2): 189-220.

_____. **Antropologia cultural** (Man and his works). São Paulo: Mestre Jou, 1968.

HERSKOVITS, Frances & HERSKOVITS, Melville. **Rebel destiny:** among the Bush Negroes of Dutch Guiana. New York & London, Books For Libraries Press; The Black Heritage Library Collection, 1971 [1934]..

HELLWIG, David. “E. Franklin Frazier’s Brazil”, **The Western Journal of Black Studies**, Vol. 15, Iss. 2, 1991, p. 87-94

HENRIQUES, Fernando. "West Indian family organization", **American Journal of Sociology**, 1949, 55, 1: 30-37.

HIGMAN, Barry W. "Commentary one" (Slave family and its legacies). In: CRATON, Michael. **Roots and branches:** current directions in slave studies. Toronto, Oxford, New York, Sydney, Frankfurt, Paris: Pergamon Press, 1979, p. 200-203

LEAL, João. 2011. "'The past is a foreign country'? Acculturation theory and the anthropology of globalization", **Etnográfica**, v. 15, n. 2, p. 313-336.

MAIO, Marcos Chor. "Arthur Ramos e a militância na Unesco", **Anais da Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, v. 119, 1999, p. 29-34.

MARCUSSI, Alexandre. "Implicações atuais do debate entre Herskovits e Frazier sobre os africanismos", **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História**, São Paulo, ANPUH, 2011, p. 1-11.

MOTTA, Roberto. 1993. "René Ribeiro (1914-1990)", **Anuário Antropológico**, 90, 1993, p. 233-46.

NASCIMENTO, Abdias do. "O Negro Revoltado". In _____. **O negro revoltado**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982 [1967], p. 90-133.

PASAO, Manoel. "A Message to American Negroes", **Phylon**, 3 (3), 1942, p. 284-6.

PEIXOTO, Fernanda Arêas. "Franceses e norte-americanos nas ciências sociais brasileiras (1930-1960)". In MICELI, Sérgio. **História das Ciências Sociais no Brasil**. São Paulo: Editora Sumaré, 2001, p. 477-531.

PEREIRA, Cláudio & SANSONE, Lívio (org.). **Projeto UNESCO no Brasil – textos críticos**. Salvador: EdUFBA, 2007.

PRICE, Richard. "Studies of Caribbean family organization: problems and prospects", **Dedalo**, 1971, 14: 23-59.

PRICE, Richard & PRICE, Sally. **The root of roots**: or, how Afro-American Anthropology got its start. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

RAMOS, Arthur. "Prefácio". In PIERSON, Donald. **Brancos e pretos na Bahia**. Estudo de contato racial. Rio de Janeiro: Cia. Editora Nacional, 1945, p. 21-25.

REDFIELD, Robert; LINTON, Ralph; HERSKOVITS, Melville. "Memorandum for the study of acculturation", **American Anthropologist**, New Series, v. 38, n. 1, 1936, p. 149-152.

RIBEIRO, René. "On the amaziado relationship, and other aspects of the family in Recife (Brazil)", **American Sociological Review**, Vol. 10, No. 1, 1945, p. 44-51

ROMO, Anadelia A. **Brazil's living museum:** race, reform, and tradition in Bahia. Chapel Hill: The University of Carolina Press, 2010.

SANSONE, Livio. 2012. "Estados Unidos e Brasil no Gantois: o poder e a origem transnacional dos Estudos Afro-brasileiros", **Revista Brasileira de Ciências Sociais** 27 (79): 9-29.

SEFA DEI, George J. "Afrocentricity: a cornerstone of pedagogy". **Anthropology & Education Quarterly**, v. 25, n. 1, 1994, p. 3-28.

SMITH, Raymond T. "Culture and social structure in the Caribbean: some recent work on family and kinship studies", **Comparative Studies in Society and** History, 1963, v. 6, n. 1, p. 24-46.

THOMPSON, L. O'Brien. "Franklin Frazier: mainstream or Black sociologist? An appraisal, **Sociological Focus**, 1982, v. 15, n. 3, p. 219-229.

YELVINGTON, Kevin A. "Melville Herskovits e a institucionalização dos estudos afro-americanos". In PEREIRA, Cláudio & SANSONE, Livio. **Projeto Unesco no Brasil** – Textos críticos. Salvador: EDUFBA, 2007, p. 149-172.